

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## La dubbia naturalità di una metafora

### This is the author's manuscript

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1525602> since 2015-09-27T08:16:03Z

*Publisher:*

Aracne

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

## La dubbia naturalità di una metafora

Sappiamo almeno già da Vico<sup>1</sup>, ben prima della sistematizzazione recente della semantica cognitiva (per esempio Lakoff & Johnson 1980), che la gran parte del lessico astratto delle nostre lingue è costituita da metafore provenienti dall'esperienza concreta del corpo e della vita materiale. Questo è senza dubbio il caso del concetto di “Natura”, la cui “scoperta e invenzione” da parte del pensiero greco è secondo Leo Strauss (“Progress or Return” in Strauss 1989) uno dei punti di inizio della filosofia occidentale, e forse anche di più, il luogo focale della nostra complessiva visione del mondo. Non sto parlando solo dell'evidente metafora consolatoria della madre natura buona maltrattata dai cattivi umani moderni, che invade ai nostri tempi pubblicità e libri per bambini, dell'ecologismo, della trasformazione del mondo in parco tematico che compiono spesso e volentieri i media, ma di un processo molto più fondamentale e più antico.

La parola *Natura*, come si presenta più o meno ugualmente non solo in italiano ma nella quasi totalità delle lingue europee occidentali e settentrionali moderne (ma non in quelle slave o extraeuropee) provenendo da un omonimo vocabolo latino, trae il suo senso più impegnativo dal fatto di essere stata usata nella lingua filosofica e poetica come calco latino<sup>2</sup> del greco *physis*, a sua volta arricchita nel corso del tempo di un notevole spessore semantico. Entrambe queste espressioni trasferiscono infatti a un ambito pressoché universale la nozione iniziale di “nascita”, con la significativa differenza che il termine latino ha la forma caratteristica di un participio futuro *naturus* (ciò che sta per nascere), mentre *physis* è un semplice nome corrispondente al verbo *phyein*, senza connotazioni temporali analoghe.<sup>3</sup> Nella sua struttura ha importanza però quel suffisso molto diffuso “-sis” che per lo più indica un'azione, più che il suo frutto compiuto. Il senso originario di *physis* alluderebbe quindi in primo luogo all'attività generativa, nel senso attivo dell'atto di far nascere e in seguito della matrice che crea, salvo poi estendersi anche all'ambito correlativo di che ciò che è generato. Questi ultimi due sensi sono prevalenti nel senso attuale, come vedremo. Entrambe le formazioni lessicali, quella greca e quella latina, hanno dunque un fondamentale senso produttivo, alludono a un'attività più che a un oggetto. La nascita però svolgendosi in un certo modo, per così dire secondo un certo progetto, determinerebbe anche il modo in cui si dispiega l'organismo che viene generato, la sua essenza, le qualità e l'aspetto che potrà sviluppare. E' un senso che nella nostra cultura si è ripresentato quando la biologia ha individuato nel DNA il “patrimonio genetico”, il *genotipo* che produce il *fenotipo* ed è il solo a poter essere trasmesso. Secondo questa concezione, ciò che un organismo è dipende innanzitutto dalla sua costituzione genetica, cioè in termini classici dalla sua *physis/natura*.

Da questo nucleo originario il senso si è molto esteso. Se dunque “natura”, è, come spiegano i dizionari (cito in particolare dallo Zingarelli, XI edizione, 1988)

“1. Il complesso delle cose e degli esseri dell'universo, governati da leggi, retti da un ordine proprio e anche oggetto della contemplazione e studio da parte dell'uomo; [...] 2. Energia operante nell'universo in grado di produrre, conservare e distruggere, secondo una volontà di ordine [...] 3.

---

<sup>1</sup> «La *Metafora*, ch'allora è vieppiù lodata, quando alle cose insensate ella dà senso, e passione» ((Vico 1744: 932); sulla metafora in Vico cfr. cfr. Danesi 2004: 27-54

<sup>2</sup> Diffusa in senso concreto (col senso di nascita, costituzione fisica, aspetto, indole) in molti autori classici come Cesare, Livio, Orazio, Sallustio; lanciata nel gergo filosofico da Cicerone e Lucrezio.

<sup>3</sup> Salvo che si accetti la vistosa paraetimologia di Heidegger (2003, che lega *physis* a “*phaos, phoos*” e cioè luce.

Sostanza costitutiva, modo di essere primitivo e permanente di uomini e cose [...]",

questo complesso pressoché universale viene letto dalla cultura occidentale a partire dalla sua *nascita*: tutto ciò che c'è, animali stelle montagne alberi isole persone, esiste perché in qualche modo è *nato*, (senso 1). Ciò perché la produzione, conservazione e distruzione delle cose è una forma di generazione - pure la distruzione perché non c'è nascita senza morte, ovviamente. E dunque la realtà è vista come una sorta di circolazione generativa (senso 2) di tutte le cose. E infine (senso 3) il modo di essere di ogni singola cosa e di ogni specie e anche del tutto è determinato dal modo in cui essa è nata, da ciò che l'ha generato, se vogliamo sovrapporre una seconda metafora a questo, dal suo patrimonio genetico ereditario innato. La generazione essendo causa di ogni cosa è anche la regola perfino l'essenza di ciascuna, la sua "natura".

Non è un caso che la prima e molto precoce attestazione di *physis* nella tradizione letteraria occidentale, la sola occorrenza di questo termine in Omero, riguardi questa accezione di natura come modo d'essere peculiare di qualcosa di *specifico*: non quel che oggi chiameremmo Natura in generale dandole o meno una connotazione benevola e materna, ma la *natura-di* un oggetto, esattamente di una misteriosa erba magica

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. (Così detto, mi dava l'erba [medicinale] l'Argheifonte [Hermes], / da terra strappandola e la *natura* me ne mostrò [Odissea I. X vv. 302-3, trad. Rosa Calzetti Onesti ed. Einaudi]

La "natura" che viene mostrata qui è forse la sua "capacità" o "potere" (κρατὸς, v.288) di evitare "gli inganni funesti di Circe" (ὀλοφώϊα δῆνεα Κίρκης v. 289), citato in precedenza. O forse, più plausibilmente se si considera l'organizzazione testuale, si tratta del suo aspetto, specificato subito dopo:

la natura me ne mostrò: la radice era nera, al latte simile il fiore [...], strapparla è difficile per le creature mortali, ma gli dei possono tutto" (μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε /ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος [...] χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται vv.305-306).

In ogni caso questa prima apparizione della *physis*, al di là di tutte le tentazioni metafisiche, descrive comunque il modo di essere e le proprietà rilevanti di un oggetto concreto, proprio ciò che Aristotele qualche secolo dopo avrebbe definito astrattamente ποιότης (in perfetta analogia alla nostra *qualità*) e che qui però è riferito lessicalmente in maniera più concreta alla sua *nascita* o origine o generazione. Il tratto genetico è solo implicito nella scelta lessicale; ma è chiaro che per Omero se il modo d'essere (più o meno occulto) di una cosa si definisce secondo la sua "generazione", si presuppone che l'origine determini la qualità di ogni cosa. E' una genetica che deve essere "mostrata", portata alla luce, fatta conoscere (questo fa Hermes quando ἔδειξε) e questa operazione di esibizione dell'origine è il cuore della conoscenza.

E' interessante notare immediatamente a partire da qui che la metafora della "natura" non è affatto banale e non è solo questione di lessico. A differenza di altre che potrebbero esserle sostituite (per il complesso di tutte le cose, per esempio, il cosmo, il mondo, l'universo, il creato) essa suppone un processo di definizione del mondo per via di generazione e non, poniamo, di creazione o di progetto; e inoltre suppone che questo valga anche per realtà molto diverse dagli animali che siamo abituati a pensare coinvolti nella nascita: vegetali, "farmaci", ma anche cose, idee astratte, qualità.

E' un modo di pensare caratteristico della mitologia greca, che noi troviamo pienamente dispiegato nella *Teogonia* di Esiodo, come ho cercato di dimostrare in Volli 2011, contrapponendola all'"immaginario delle origini" del creazionismo ebraico. Di tutte le cose, le qualità psicologiche, le grandi e le piccole realtà enumerate nel poema, e non solo degli dei, si dice che *nacquero* o *furono*

*generati* da questi o quei genitori, indicandone così la natura profonda, il rapporto con le altre cose del mondo, la *natura*. Nome, essenza e nascita fanno corpo. Ma val la pena di notare che Esiodo usa soprattutto il verbo “generare” e il converso “nascere”, privilegiando sempre la radice γέν, mentre la parola *physis* non compare mai nella *Teogonia*. La natura è qui ancora concretissima generazione, parto, nascita più o meno anomala in ragione della straordinaria natura divina ma sempre vista come estrazione di un corpo da un altro; e il tutto non è ancora Natura, ma lo sterminato corpo oscuro di Gea o il turbine del Chaos..

Non è questa la sede per seguire dappresso gli sviluppi di questa metafora della generazione come essenza e in particolare la sua specificazione come “natura” nel pensiero greco.<sup>4</sup> Vale la pena solo di indicare velocemente due passaggi specificamente filosofici di questa storia. Essi vanno apparentemente in direzioni opposte, ma sono entrambi passaggi essenziali per la genealogica della nostra idea occidentale moderna della natura.

La prima si ritrova nel titolo più diffuso che la tradizione ci riporta delle opere dei filosofi presocratici, a partire da Anassimandro, all'inizio del sesto secolo: Περί Φύσεως, “Sulla natura”. Vi è in tale denominazione e nei concetti che ne dipendono nel corso dei testi un cambiamento cruciale, rispetto all'uso omerico, cioè quello dall'accezione 3. dello Zanichelli alla 1. Natura non è più il modo di essere *di un oggetto specifico*, com'era in Omero, ma quello delle cose in generale, per citare la spiegazione che cinque secoli dopo Lucrezio ritenne di dover dare per l'importazione latina di questo tipo di teorie e dello stesso titolo: *De rerum natura*. La nascita più importante è dunque quella più generale di tutte, che accomuna ogni cosa del mondo. Ed intorno a questa natura generale, al suo principio regolatore o *arché* ruota la domanda della filosofia, almeno in quella fase “fisica” che si conclude con la critica socratica e il suo fondamentale spostamento di oggetto (Fedone 96a - 97c) Vi sono molte cose e molte qualità e aspetti e regole i quali presiedono geneticamente alla costituzione specifica di questi oggetti; ma ciò che è determinante e va innanzitutto conosciuto è la Natura generale che li accomuna, ciò da cui tutte le cose nascono e da cui derivano il loro essere generale. In questo pensiero di un'origine comune nasce la *metafisica*, come teoria di ciò che va al di là della singola generazione, del modo concreto di essere di questa o quella cosa (oggetto della teoria *fisica*) e coinvolge invece il tutto. E' interessante prendere nota che la *physis* di cui si inizia parlare qui è sempre trascendente, va sempre *al di là* di se stessa o del proprio apparire. La Natura nel senso complessivo è sempre perciò *sopra-naturale*, non è semplicemente il complesso di ciò che appare, ma qualcosa di più e di diverso che dev'essere scoperto ed esibito da chi sa, come in Omero accadeva al *pharmakon*.

Se vi è un'unica Natura o nascita o origine o modalità delle cose nel loro complesso, è ragionevole pensare secondo la prima tesi filosofica su di essa (formulata, com'è ben noto, da Eraclito nel frammento DK 12B123) che essa, ancor più del fiore di Hermes, non si lasci cogliere facilmente, non si possa vedere alla superficie delle cose ma sia *profonda e segreta*: «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεί». E naturalmente a questo nascondimento può accedere solo il logos profondo e senza limiti della *psyché* descritto dal frammento 45. Sull'idea del nascondimento della Natura, sul senso del frammento e ancor prima sulla traduzione, ancor più che su altri aspetti dell'opera di Eraclito, si sono moltiplicate le interpretazioni (per una breve rassegna vedi ad esempio Andò 1998), spesso sforzandosi di negare ogni rapporto con ciò che oggi si usa chiamare “Natura”. Ma quel che ci interessa innanzitutto ed è indubitabile, è l'emergenza nel pensiero eracliteo di una Φύσις sostantivata e onnicomprensiva, oggetto dell'attenzione prima dei filosofi.

Il secondo sviluppo sembra andare grammaticalmente nel senso opposto ed è l'affermazione nel pensiero sofistico di un'opposizione fondamentale di modi di essere nella realtà fra ciò che è secondo φύσις e ciò che segue il νόμος, vale a dire la legge. Vi sarebbero due ordinamenti possibili della realtà - pensati a volte come coesistenti, più spesso come alternativi -: quello segnato

---

<sup>4</sup> Un lavoro del genere è già stato fatto, Si veda a questo proposito, P. Loraux 1996

“naturalmente” dalla nascita delle cose (e dunque dalla loro natura o dalla Natura in generale) e quello deciso “artificialmente” da una legge umana o fors'anche divina: prima formulazione di un'idea che genererà poi quella secondo cui la anche Natura stessa sarebbe un “libro” dell'Autore divino da leggere accanto alla “legge” biblica (Bumenberg 1979). Il luogo più celebre di questa contrapposizione è il *Cratilo* in cui Platone affronta il problema se la lingua (o più specificamente i nomi che la costituirebbero) abbia carattere arbitrario o naturale. *Physis* è diventato così in questo sviluppo la categoria di ciò che non è stato fatto apposta o progettato o in senso lato artefatto, che è semplicemente com'è causalmente necessario che sia; mentre *nomos* designa la decisione sociale e il costume che può essere più o meno giustamente scelto in ogni società.

Ancora oggi conserviamo questa opposizione nei dibattiti che contrappongono natura e cultura. Vi sarebbe una zona della realtà che funzionerebbe indipendentemente dall'uomo, *iuxta propria principia*, come avrebbe sottolineato Bernardino Telesio specificandolo nel titolo del suo ennesimo *De rerum natura* (1565). La natura, intesa come forza che crea tutta la ricchezza del mondo, avrebbe i suoi principi non decisi dall'uomo ma al massimo osservati e ricostruiti: essi andrebbero dunque ricostruiti con cura nella conoscenza filosofica. Il progetto dell'impresa che da pochi decenni dopo Telesio abbiamo iniziato a chiamare “scienze della *natura*” (contrapposte subito alla teologia e poi a quelle storiche, o *umane*) dipende da questa condizione fondamentale di partire da tale *autonomia della Natura* per conoscerne i termini. La Natura non è più semplice processo di nascita o origine, ma un

grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo) scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola (a G. Galilei, *Il Saggiatore*, Cap VI)

La metafora è completamente cambiata e a questo cambiamento in direzione della matematica segue il carattere quantitativo, operativo e l'avalutatività della scienza moderna. Al di là di questi sviluppi, e di tutto quel che ne è seguito nella cultura europea in termini filosofici e teorici, è importante sottolineare la contrapposizione logica e valoriale fra ciò che è “secondo natura” e che dunque non ha bisogno di giustificazione ma solo eventualmente di conoscenza scientifica, e ciò che è “stabilito da una legge”, che può essere sempre discusso e criticato. Naturale è dunque giusto, ma anche universale; mentre culturale è arbitrario e locale. Nell'opinione comune, infatti, queste regole *naturali* di funzionamento della realtà non turbate dagli uomini sarebbero se non proprio giuste e buone, perfettamente efficaci e stabili, e la cultura, agendo su di esse, correrebbe sempre il rischio di turbarle, corromperne il meccanismo, magari distruggerle. E' una tematica che nel mondo occidentale si fonderà con quello del giardino dell'Eden, meraviglioso e ospitale, la cui perdita sarebbe dovuta all'acquisizione peccaminosa della “conoscenza del bene e del male” da parte di Adamo ed Eva, origine dei comportamenti culturali come si vede nella prima loro passione ed azione dopo il peccato, la vergogna e l'invenzione degli abiti.

E' dall'insieme di queste due idee che si può sviluppare nel mondo occidentale la grande metafora della Natura come madre providente e benigna, che non solo è perfetta ed equilibrata, ma ha anche cura degli umani, è una sorta di divinità buona. Le due innovazioni appena descritte, si badi, non determinano quest'ultima che vi aggiunge due qualità in più, la soggettività e l'agentività di un progetto e la sua valutazione positiva. Ma è proprio il ruolo tematico della maternità implicito nel contenuto lessicale di “generare”, a suggerire quasi automaticamente questo sviluppo, che si incrocia, senza sostituirlo con il più generale pensiero della metafisica “*natura rerum*”. Il tema è diffusissimo nella semiosfera europea., dalla filosofia alla letteratura ai media. Voglio citare qui una serie di esempi, che intrecciano in maniera diversa l'idea della segreta radice generativa delle cose e quella della “Madre Natura”, benigna e biologica. Partiamo da un caso risalente a quasi sette secoli fa e dato già come topos ben stabilito e dunque antico. Scrive Francesco Petrarca in una delle sue poesie più note (“Italia mia”):

Ben provide Natura al nostro stato,  
quando de l'Alpi schermo  
pose fra noi et la tedesca rabbia; (Canzoniere CXXVIII)

A ben vedere si tratta di una ben strana teoria: montagne imponenti e permanenti come le Alpi sarebbero state “poste” dalla natura come schermo politico fra Italia e Germania. Non credo che questa fosse la convinzione seria di Petrarca, solo una licenza poetica o retorica frammezzata a un discorso politico. Ma, lo ripeto, si tratta di un *locus generalissimus* condiviso anche da grandi scienziati. Per fare un solo altro esempio Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon, uno dei fondatori della biologia moderna, scrive nel suo libro più importante:

La natura è il sistema delle leggi stabilite dal Creatore per l'esistenza delle cose e la successione degli esseri. La natura non è una cosa..., non è un essere, ma si può considerare come una potenza che abbraccia tutto. Questa potenza è la parte della potenza divina che si manifesta; è un'opera sempre viva, un artefice che lavora senza interruzione, un agente che sa tutto impiegare al raggiungimento del suo scopo. Il tempo, lo spazio e la materia ne sono i mezzi; l'universo è il suo soggetto; il moto e la vita sono il suo scopo; i fenomeni del mondo suoi effetti; le forze di attrazione e di repulsione i suoi principali strumenti; il calore e le molecole organiche attive i suoi principali principî attivi per la formazione e lo sviluppo degli esseri (*Histoire universelle*, X, 2).

Inutile discutere queste affermazioni, come è inutile farlo con quelle (opposte sul piano assiologico, ma non diverse su quello strettamente metafisico della personificazione di una Natura onnipotente) di Giacomo Leopardi (per cui mi limito a rimandare al “Dialogo della natura e di un Islandese” nelle operette morali). Quel che conta è l'operazione di personificazione della Natura come una specie di divinità non impegnativa, ma agente e progettuale, che si riscontra anche nei negatori della sua maternità come Leopardi

*La natura non ci ha solamente dato il desiderio della felicità, ma il bisogno; vero bisogno, come quel di cibarsi. Perché chi non possiede la felicità, è infelice, come chi non ha di che cibarsi, patisce di fame. Or questo bisogno ella ci ha dato senza la possibilità di soddisfarlo, senza nemmeno aver posto la felicità nel mondo. Gli animali non han più di noi, se non il patir meno; così i selvaggi: ma la felicità nessuno. (Zibaldone, 27 maggio 1829 - corsi nel testo miei UV)*

Ma la si ritrova anche in atei e fedeli di altre religioni, che, gli uni e gli altri, dovrebbero essere restii a un linguaggio francamente idolatrico come quello delle citazioni precedenti. Uno dei punti di origine di questa grande figura metaforica della divinità della natura sono le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, che inizia il libro undicesimo del suo grande repertorio della semiosfera medievale intitolata con un accostamento non inaspettatamente bizzarro “*De homine et portentis*” con una notazione che rispecchia il nostro percorso: “*Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potest est* (la natura è così chiamata in quanto fa nascere. Essa è infatti in grado di generare e di creare)”. Con un seguito però estremamente significativo nella sua ambiguità: “*Hancquidam Deum esse dixerunt, a quo omnia creata sunt et existunt* (qualcuno ha detto che essa è Dio, da cui ogni cosa è stata creata e tenuta nell'esistenza).” “*Deus sive natura*”, per dirla con le parole di Spinoza, che gli costarono una secolare accusa di ateismo. Il problema che si pone è se è il complesso di tutte le cose, inteso come generativo e dunque come Natura a dover essere inteso come divino (pantesimo) o se al contrario uno degli aspetti della Divinità sia la sua generatività e dunque la Natura non sia altro che uno dei suoi aspetti. Non è ovviamente questo il luogo per una discussione di un tema così complesso nella storia della filosofia occidentale e anche solo nel pensiero di Spinoza (per cui rimando a Scribano (2008). Vale la pena però di riportare lo scolio alla proposizione 29 dell'Etica, per mostrare come il concetto di Natura, sottoposto a questa tensione, acquisti una straordinaria complessità:

[...]per Naturam naturantem nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur sive talia substantiae attributa quae aeternam et infinitam essentiam expriment hoc est [...] Deus quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur hoc est omnes Dei attributorum modos quatenus considerantur ut res quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. ( Per Natura naturante dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia tali attributi della sostanza che esprimono l'eterna ed infinita essenza, cioè Dio in quanto si considera come causa libera. Per Natura naturata invece intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio ossia dalla necessità di ciascuno dei suoi attributi, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che non possono né essere, né essere concepite senza Dio).

Nel testo spinoziano vi è una evidente forzatura nell'uso della parola. Non solo vi è una *natura naturans*, che grosso modo corrisponderebbe al significato 2 da cui siamo partiti e una *natura naturata* che possiamo identificare col significato 1, ma vi è anche una *Dei natura*, che corrisponde alla *necessitas uniuscujusque attributorum Dei* “necessità di ciascuno dei suoi attributi” che forse si può pensare come specificazione del senso 3. E' un'ambiguità che deriva dallo sviluppo complessivo del suo senso e che sorge dal suo contenuto lessicale. La sua banalizzazione commerciale (il “teddy bear effect”) e ideologica, come l'ha studiata per esempio Gianfranco Marrone (2011) sono solo una conseguenza del veicolo fondamentale di una metafora che ha una lunga storia.

Considerando questi esempi, si vede che la metafora si è sviluppata in due direzioni: da un lato (a) la Natura è la struttura fisica della realtà, spesso organizzate secondo logiche molto lontane dall'intuizione quotidiana (“nascoste”) e pienamente comprensibili solo usando il linguaggio della fisica matematica. Dall'altro canto (b) la Natura è diventata una madre pietosa, un'esperienza estetica, il lato biologico che la nostra civiltà tecnologica avrebbe dimenticato o sfregiato. E' difficile pensare che il principio di complementarità di Schroedinger o la struttura dei quark siano parte della Provvidenza naturale, o possano essere contemplati amabilmente in una passeggiata in campagna. Altrettanto difficile però è trovare giustificazione scientifica alla pretesa buona volontà femminile di “Gaia” che noi violenteremmo quotidianamente. Importa notare un'ambiguità, che risulta ben chiara se ne consideriamo le alternative. Da un lato abbiamo i vocaboli che sottolineano l'organizzazione unitaria del tutto, come “universo” (universus <- vertere ad unum), la sua dipendenza da un gesto formatore (“il creato”, come insieme delle “creature”), la progettualità (“cosmo” <- κόσμος che rimanda all'ordine e all'ornamento, lo stesso nucleo semantico che genera “mondo” da un tema indoeuropeo \*MAND che vale ornare). Per fare solo un esempio non indoeuropeo, questo è anche il senso dell'ebraico טבע *teva*, che si apparenta a ornamenti ed impronte). Dall'altro vi è l'ambito del puramente biologico, *il vivente*, la *zoosfera* ecc. che si motiva per il fatto che solo gli esseri organici possono, secondo il nostro comune modo di vedere, davvero nascere.

E' importante, quando proviamo ad analizzare le molteplici derivazioni di “natura” nella tradizione occidentale e soprattutto nel contemporaneo, includendovi gli usi normativi per cui vi sarebbero comportamenti e atti più o meno “naturalisti” e quindi valutati più o meno positivamente, nella dieta, nel sesso, nelle relazioni interpersonali e dunque anche in politica e nella cultura, tenere presente la profonda ambiguità di una metafora, che anch'essa è, in fondo (in)naturale

Ugo Volli

## Bibliografia

Andò Valeria 1998 “*La physis ama nascondersi*”: la lettura arendtiana di Eraclito, in “Pan”. Studi dell’Istituto di Filologia Latina G. Monaco, 15-16, Palermo.

Blumenberg, H. 1979 *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt

Danesi, M., 2004: *La metafora come traccia della sapienza poetica*, in G. Cacciatore, V.G. Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Guida, Napoli.

Heidegger, M, 1977 *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M.

Id. 1996 *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt a.M.

Lakoff, G. & Johnson, M, 1980 *Metaphors We Live by* University of Chicago Press, Chicago

Loraux P. 1996 “L’invenzione della natura” in S. Settis (ed) *I Greci*, Einaudi, Torino, I pp. 319-342

Marrone, Gianfranco, 2011 *L’invenzione della natura*, Einaudi, Torino

Scribano, e. 2008 *Guida alla lettura dell’"Etica" di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza

Strauss L. 1989 *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Wayne State UP, Detroit

Vico, G., 1744: *Principj di Scienza nuova*, in M. Sanna, V. Vitiello (a cura di), *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, Bompiani, Milano 2013.

Volli U. 2011.” L’immaginario delle origini” *Lexia*, vol. 07/08